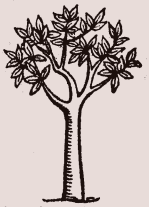
CHRISTOPHER · DAWSON

SITUACION·ACTUAL DE·LA CULTURA·EUROPEA



O·CRECE·O·MVERE

SEIS PESETAS

O·CRECE·O·MVERE

COLECCION «O.CRECE.O.MUERE»

DIRECTOR: FLORENTINO PEREZ EMBID

CHRISTOPHER DAWSON

SITUACION ACTUAL DE LA CULTURA EUROPEA

ATENEO
MADRID
1 9 5 1

017821

El original fué dado a conocer en una conferencia pronunciada por el autor en el ATENEO DE MADRID *el 14 de noviembre de 1951.*

La traducción del inglés ha sido hecha por ESTEBAN PUJALS.

Estades, Artes Gráficas-Evaristo San Miguel, 8-Madrid

I

PERDIDA DE LA HEGEMONIA EUROPEA

Ha sido tan grande el cambio que en la situación mundial ha sufrido la cultura europea en el siglo presente, que es difícil encontrar su paralelo en el curso de la Historia. En comparación con él, los mayores cambios acaecidos en la historia de la cultura antigua, tales como la decadencia de la cultura helénica en el siglo II antes de Jesucristo, o la decadencia del Imperio romano en los siglos IV y V de nuestra era, fueron relativamente graduales y mucho más limitados en su efectos. Hace cincuenta años Europa disfrutaba, tanto en lo político como en lo

 económico y cultural, de una hegemonía universal que se había desarrollado constantemente durante cuatro siglos y no mostraba, al parecer, señal alguna de tocar a su fin. En el curso de poco más de una generación, Europa ha perdido su posición de orientadora del mundo, hallándose actualmente bajo la amenaza de una desintegración. Hoy día, Europa se encuentra políticamente más débil y más dividida que en ningún otro período a partir del siglo X. Hace cincuenta años, su poderío político y militar superaba al del resto del mundo, y era el centro organizador en el que se concentraban todas las fuerzas de la política internacional. Actualmente, los centros del poder mundial permanecen fuera de Europa, y Europa misma se encuentra dividida por dos sistemas rivales y no europeos. Desde el punto de vista económico, sus recursos productivos son todavía grandes; pero se ha empobrecido relativa y absolutamente, dejando de ser el taller internacional y el centro comercial y financiero del mundo.

Cosa mucho más seria que todo esto es, sin embargo, la pérdida de su caudillaje cultural. En el pasado, Europa sufrió muchas crisis políticas y económicas, algunas de ellas tan graves como la que ocasionó la ruina de Alemania durante la Guerra de los Treinta Años; pero hasta la fecha nadie en Europa ni fuera de ella había dudado de los valores de la cultura europea. Hoy todo esto ha cambiado. Asia y Africa se levantan no solamente contra el dominio político de Europa, sino aún más contra su derecho a la hegemonía cultural. América está convencida de su superioridad

cultural, representada por su «concepto americano de la vida», y empieza a considerar a Europa como un área culturalmente atrasada, que no sólo precisa dólares, sino métodos de organización social y dirección cultural americanos.

Finalmente, y sobre todo Europa misma, ha empezado a perder la fe en sus propias tradiciones y valores culturales. Los críticos externos de la cultura europea encuentran defensores dentro de la sociedad europea. En realidad, estos críticos han sido discípulos de los críticos internos de la tradición europea; así que, en gran parte, Europa ha sido el mayor enemigo de sí misma.

Esto es algo nuevo en la Historia. En el siglo II antes de Jesucristo el helenismo fué la víctima de una reacción antihelénica; pero ningún griego, y pocos de los que pertenecían a la cultura helenística dudaron jamás del valor supremo de la tradición helénica. Lo mismo ocurrió con la decadencia de Roma, hasta el punto de que el prestigio de la cultura romana sobrevivió al poder del Imperio. Bien es cierto que hubo traidores y renegados que, por razones materiales, se pasaron a los bárbaros, pero no hubo ninguna ideología antirromana, permaneciendo todos fieles a la vieja tradición cultural, incluso siglos después de que se hubiera quebrado el orden político. Sin duda, el cambio del paganismo al cristianismo motivó una reacción contra la tradición cultural y un cambio de valores culturales; pero ello fué un proceso interno de la cultura mediterránea, después de que hubiera tenido lugar el desplazamiento del centro de gravedad, creándo-

 se una nueva síntesis antes de la caída del Imperio.

Este doble movimiento de crítica y antipatía hacia las tradiciones sociales y los valores de nuestra cultura es, por tanto, un fenómeno único en la Historia. No es el resultado de una decadencia política, ya que precedió a ésta y se desarrolló durante el siglo en que el poder externo de Europa se hallaba en su punto culminante. Al contrario, puede decirse que este levantamiento contra la cultura europea fué una de las causas que precedieron a la decadencia política de Europa, ya que las ideologías antieuropeas han proporcionado a los enemigos y rivales de Europa sus armas más formidables, mientras la pérdida interna de la fe en la cultura europea ha debilitado nuestro poder de resistencia en las relaciones políticas y económicas externas.

Por consiguiente, la crisis de la cultura europea no interesa solamente al historiador y al filósofo, sino que merece una atención vital por parte del estadista; en realidad, es un asunto de vida o muerte para todas las naciones que constituyen la comunidad europea y para todos los ciudadanos de Europa. Sin embargo, no es posible entenderla sin penetrar en los estratos que yacen debajo de la superficie de la Historia y que están muy alejados del nivel ordinario de la discusión política.

II

IDEA DE EUROPA

En primer lugar es necesario comprender el carácter único del desarrollo europeo. Europa ha diferido siempre de las otras culturas mundiales por su naturaleza no unitaria. El contraste es más claro en el caso de China, que es un Estado, y, hasta cierto punto, una nación y una cultura al mismo tiempo. Pero puede decirse que las culturas orientales aspiran a una forma unitariamente monolítica, modalidad que alcanzó su expresión más perfecta en el Egipto antiguo (1) hace más de cuatro mil años, y la cual reaparece de nuevo en los sucesivos Imperios del mundo oriental.

Europa, por otro lado, jamás ha poseído este tipo de unidad. Nuestro continente ha sido una sociedad de pueblos unidos por una tradición espiritual común. Su existencia depende del mantenimiento de un delicado equilibrio entre la fuerza centrífuga de la nacionalidad y las tradiciones comunes espirituales que tienden a la unidad europea. La coexistencia de estas distintas fuerzas y el mantenimiento del equilibrio entre ellas es una condición esencial de la plenitud alcanzada por Europa y la fuente de la riqueza y va-

(1) Quizás la cultura prehistórica del valle del Indo proporciona el ejemplo más notable, pues no muestra señales de cambio ni desarrollo durante los demás siglos de su existencia.

 riedad de matices de la vida europea. Pero también significa que la cultura europea es más frágil y está más expuesta al peligro de la desintegración social y espiritual que las antiguas y sencillas manifestaciones de la cultura oriental. Porque en el caso de Europa el principio unitario no es geográfico, ni racial, ni político: es un principio espiritual que se ha impuesto por encima de toda la diversidad de pueblos y culturas que se han agrupado alrededor de una fe común, transformándose en una nueva comunidad espiritual poseedora de unos valores morales comunes y de una común cultura intelectual.

En sus orígenes, esta comunidad fué religiosa. Europa era la cristiandad y la Iglesia católica el vínculo y el órgano de la unidad europea. Sin embargo, la pérdida de la unidad religiosa que tuvo lugar hace cuatro siglos no destruyó la unidad europea, pues al mismo tiempo que se perdía la unidad cristiana, la unidad de Europa venía a reforzarse en el plano intelectual por la influencia de la cultura renacentista. Durante los últimos cuatro siglos la tradición humanista ha sido el gran vínculo de la unidad europea. Los pueblos católicos y protestantes han participado de una misma disciplina basada en la educación clásica, aceptando los mismos modelos y valores culturales. Y esta tradición no fué solamente literaria e intelectual. Fué, mediante la creación de valores morales, como el humanismo ejerció su mayor influencia en la forma de vivir y pensar europea. La tradición helénica del idealismo ético floreció de nuevo en la Europa de los siglos XVI y XVII,

fructificando en una nueva concepción de la personalidad humana y en una crítica moral de la vida que era más profunda que la de la antigüedad clásica, porque se había enriquecido con mil años de vida cristiana.

Así, a pesar de la pérdida de la unidad cristiana y de la creciente independencia de las nacionalidades, el florecimiento de la cultura occidental en los siglos XVI y XVII poseyó un carácter paneuropeo internacional, debido a la influencia de la tradición humanista. Esto puede verse no sólo en el nuevo arte, el nuevo drama y la nueva filosofía de los pueblos occidentales, sino también en la nueva ciencia matemática y en el nuevo conocimiento y dominio de la naturaleza. Galileo y Bacon, Huyghens y Leibniz y Newton pertenecen tanto a la tradición humanista como los clásicos. A pesar de las guerras religiosas y las rivalidades políticas que parecían dividir a Europa, la ciencia y el arte no conocieron fronteras, y la república de las letras constituyó una unidad cultural que desbordaba las divisiones políticas y nacionales.

Así, en la Europa del siglo XVII no existía «telón de acero», pues las divisiones ideológicas entre católicos y protestantes no ofrecían barreras serias a la transmisión de la cultura, como podemos ver en la gran popularidad que gozaba en la Europa protestante un moralista jesuíta como Baltasar Gracián.

III

REVOLUCION Y NACIONALISMO

No obstante, el dualismo de la religión y la cultura que permanecía latente en la cultura humanista de estos siglos contenía un peligro en potencia para la unidad europea. Esto se hizo evidente en el siglo XVIII, cuando los filósofos de la Ilustración intentaron completar la labor de los humanistas, creando una cultura humanista autónoma que fuera independiente de la religión y la tradición. Los valores relativos del humanismo cristiano se transfirieron a fines absolutos, y el ideal abstracto de «civilización» vino a suplantar la tradición histórica de la cultura europea. Asimismo, la crítica humanista de la vida, que había encontrado su expresión creadora en los escritores clásicos del período humanista, como Cervantes y Shakespeare, fué reemplazada por una crítica racionalista de las creencias e instituciones de los anteriores siglos de cristianismo. Es verdad que los caudillos del nuevo movimiento, como Voltaire, eran, hasta cierto punto, buenos europeos y estaban completamente convencidos de la realización única de la cultura europea. Pero, al mismo tiempo, nada se hallaba a cubierto de su crítica destructiva. Utilizaban los conceptos abstractos de razón, verdad y civilización como armas para atacar a toda la verdad y para

minar los fundamentos en los cuales se basaba la estructura histórica actual de la cultura europea. De este modo, en el núcleo de la Europa occidental, en medio de una de las sociedades más refinadas y de cultura más elevada que el mundo haya conocido, se levantó un movimiento que negaba las verdades eternas del cristianismo y los valores morales del humanismo y las consecuciones históricas de la cultura europea. El hombre empezó incluso a preguntarse si la cultura en sí misma no era un gigantesco disparate y si no era posible que la humanidad se descargara del peso de la Historia y la tradición para reedificar nuevamente la sociedad sobre cimientos naturales.

El contenido completo de este movimiento no se reveló hasta después de un siglo, ya que incluso la Revolución francesa no fué sino una manifestación preliminar y parcial de las nuevas fuerzas. Existía una contradicción implícita entre el ingenuo racionalismo de la Ilustración, que inició el movimiento, y las fuerzas instintivas e irracionales que desencadenó.

Pero, aunque éstas se manifestaron claramente en la época del Terror y en figuras como Marat y Hebert, no eran suficientemente fuertes para vencer los elementos racionales y autoritarios, que estaban profundamente arraigados en la tradición francesa, y los cuales se volvieron a establecer más firmemente que nunca durante el Consulado y el Imperio en la persona y la obra de Napoleón. La significación verdadera de la Revolución quizás pueda verse más claramente en sus

 enemigos que en sus defensores. El levantamiento de los pueblos contra Napoleón fué el punto de partida del movimiento nacionalista moderno, y ha tenido incluso efectos más disolventes sobre la tradición europea que la misma Revolución francesa. Fichte, que fué el gran ideólogo de este movimiento nacionalista, era discípulo de la Revolución francesa, cuya inspiración nutrió sus primeros escritos. Pero su subjetivismo e individualismo ilimitados le llevaron por senderos descarriados a la idealización del Estado como poder creador de la libertad y único órgano de la vida económica y la cultura social, actitud que culminó finalmente en una deificación del pueblo alemán, hasta el punto de considerarlo «la única raza en la cual el germen de la perfección humana se hallaba presente de manera más completa y al cual había sido confiada la dirección de su desarrollo».

Pero, aunque Fichte fué el ideólogo de la revolución alemana, fué una figura transitoria que todavía tenía sus raíces en el siglo XVIII. Las deducciones más profundas del movimiento fueron llevadas a cabo por los jóvenes románticos contemporáneos suyos, los cuales se reflejan, sobre todo, en la vida y la obra de Enrique von Kleist. Kleist fué un patriota y un caudillo del despertar nacional, pero sus grandes dramas poéticos, como *Pentesilea* y la *Batalla de Hermann,* no están inspirados por la idealización del genio nacional de Fichte, sino por un éxtasis negativo de destrucción, una especie de misticismo de muerte que encontró su expresión final en su dramático suicidio a las orillas del lago Wan en 1811. Aquí,

cuando menos, las consecuencias del movimiento revolucionario ya no se esconden con un velo de idealismo utópico, sino que se revelan en su verdadera naturaleza como una apertura de las puertas del abismo y una liberación de las fuerzas oscuras e irracionales que habían permanecido encadenadas por mil años de cultura cristiana.

Durante la primera mitad del siglo XIX, Alemania continuó siendo una fábrica de ideas revolucionarias, que resultaban tanto más revolucionarias cuanto que eran puramente teóricas y no se encauzaban en ninguna acción revolucionaria. Esta obra fué llevada a cabo simultáneamente en tres sectores distintos: por filósofos como Schopenhauer, Feuerbach y Stirner; por hombres de letras como Buchner y los escritores de la «joven Alemania», y por socialistas como Bruno Bauer, Moisés Herz y Carlos Marx. Los últimos han sido completamente olvidados, a excepción de Marx, que debió muchísimo a sus inmediatos predecesores, aunque les pagó su deuda, como era su costumbre, ridiculizándoles y abrumándoles con invectivas.

Fué partiendo de este triple origen como el movimiento revolucionario europeo penetró en Rusia, encontrando allí suelo fértil para un futuro desarrollo. En Rusia, menos aún que en Alemania, no existía ningún cauce en el cual verter el pensamiento revolucionario y transformarlo en acción política; así que todo el movimiento era necesariamente subterráneo y obligaba a separar la hendidura de la sociedad y la cultura rusas, que era muy acentuada. Desde fines del si-

 glo XVII, Rusia venía sufriendo un proceso de occidentalización, que encontró su forma externa en la nueva capital occidental de San Petersburgo, y el cual, durante todo el siglo XVIII, continuó transformando la organización del Estado y la cultura de las clases dirigentes de Rusia. Esta revolución, realizada desde arriba, fué inevitablemente impopular, ya que estaba en conflicto con el espíritu de la tradición eslavo-bizantina oriental de la Rusia moscovita, y levantó una tozuda e inarticulada resistencia que se manifestó en los levantamientos de los cosacos, la inquietud de los campesinos y la protesta religiosa de los Antiguos Creyentes y otras sectas cismáticas.

Pero a partir del segundo cuarto del siglo XIX esta tradición natural de oposición se transformó por medio de la infiltración de las ideas revolucionarias occidentales. Las ideologías de los filósofos alemanes y de los socialistas franceses y alemanes se trasplantaron a Rusia, adquiriendo en el nuevo ambiente un carácter más revolucionario. De este modo las ideas occidentales ya no formaron un vínculo entre Rusia y el Oeste, sino que actuaron como una fuerza desintegradora que separaba más el abismo que había entre ellas. Incluso un movimiento conservador y tradicional como el de los eslavófilos, que recibía su inspiración de la idealización germánica de la raza y la nacionalidad, sirvió para reforzar la dirección revolucionaria mediante su hostilidad hacia la obra de Pedro el Grande y su vuelta a la idea tradicional de la Santa Rusia. Todas estas distintas corrientes se mezclaron una con otra en el mundo cerrado de la

inteligencia rusa para producir su tradición revolucionaria. De manera distinta a los movimientos revolucionarios contemporáneos de Occidente, aquél no fué originariamente político, sino cultural y religioso. De hecho fué una especie de religión negativa que predicaba el evangelio del ateísmo y el materialismo con la misma fanática intolerancia que había caracterizado los movimientos sectarios rusos.

Este espíritu encontró su manifestación extrema en el nihilismo, este fenómeno típicamente ruso que se inició a partir de 1860 bajo la influencia de Bakunin y recibió su formulación intelectual con los escritores Pisarev, Chernishevsky y Dobrolyubov.

Su significación ha sido descrita por Nicolás Berdyaev en el siguiente pasaje: «El nihilismo es la actitud negativa de lo apocalíptico ruso. Es una rebelión contra las injusticias de la Historia y contra la falsa civilización; es una necesidad de poner fin a la Historia y de empezar una nueva vida al margen y por encima de la Historia. El nihilismo exige la desnudez, el despojo de todos los arreos de la cultura, la aniquilación de todas las tradiciones históricas, a fin de poner en libertad al hombre natural para el cual ya no habrá cadenas de ninguna clase. El ascetismo intelectual del nihilismo encontró su expresión en el materialismo, y toda otra filosofía más sutil fué condenada como una aberración» (1).

La influencia del nihilismo fué mucho ma-

(1) *El origen del comunismo ruso,* p»g. 49.

 yor que la del grupo de escritores que popularizaron primeramente sus doctrinas. Permeó toda la tradición revolucionaria de Rusia y se mostró con especial impulso en el caso de P. N. Tkachev, el primer gran caudillo del marxismo ruso. Y, aunque los historiadores oficiales del comunismo no lo consideran debidamente o lo omiten, fué sin duda uno de los factores más importantes que contribuyeron al desplome del antiguo régimen y a la victoria de la revolución de noviembre.

He hablado del movimiento revolucionario ruso con algún detenimiento, no sólo debido a su importancia intrínseca como punto de arranque del ataque mundial más decidido que sufre la cultura europea, sino porque es además el ejemplo clásico de cómo las ideas revolucionarias europeas pueden ser asimiladas por culturas no europeas y transformarse en ideas antieuropeas. Lo que ocurrió en Rusia el siglo pasado ocurre actualmente en Asia y está a punto de ocurrir en Africa. Y en cualquier caso se dibuja la misma trayectoria: primero, nacionalismo cultural; después, revolución social; finalmente, negación y desprecio de los altos valores culturales.

Todas estas fases se hallan igualmente presentes en la propia Europa occidental. Fué aquí donde ellas tuvieron su origen, y de Europa se derramaron como una epidemia por todas las partes del mundo en proporción a la influencia que la cultura europea ejercía sobre ellas. Pero el efecto de estas fuerzas en Europa es mucho más peligroso que en otras partes, puesto que aquí amenaza la misma vida de nuestra cultura, mientras

que en Oriente son relativamente externas a las tradiciones de la cultura indígena.

Así, el nacionalismo oriental no tiene el mismo carácter disolvente que posee el europeo, ya que tiende a unificar a toda la cultura contra la influencia y la dominación extranjera. En realidad, la unidad del nacionalismo oriental no es el nacional, sino la misma cultura, como en el caso de China; y cosa parecida ocurre con la India y el Islam. De modo semejante, los valores culturales superiores que se niegan no son los valores orientales tradicionales, sino los valores importados de la cultura occidental que habían sido imperfectamente asimilados y jamás habían satisfecho las verdaderas necesidades del alma oriental.

Pero este caso no es de ninguna manera el de Europa. Las naciones de Europa han formado siempre parte de una unidad superior, representada por la cultura europea, y, por tanto, cuando en el siglo XIX el nacionalismo afirmó su derecho absoluto a una autarquía espiritual y cultural, produjo inevitablemente un efecto desintegrador sobre la unidad de Europa. Sus efectos no fueron tan deplorables en los antiguos reinos de Occidente, donde el Estado había poseído durante siglos un carácter nacional; pero en el centro de Europa, donde la nación-estado no existía, y el despertar del nacionalismo coincidió con el nacimiento del movimiento revolucionario, los resultados fueron desastrosos. El desarrollo histórico y la estructura política de la Europa central había sido formada por la tradición su-

 pernacional del Sacro Imperio Romano y la tradición plurinacional de la Austria de los Habsburgo. El primero fué destruído por la revolución, y el segundo fué socavado y desintegrado por el ataque convergente del nacionalismo germano y eslavo. Esto último tuvo un efecto lamentable sobre Europa en cuanto a unidad, ya que arrancó la piedra angular del orden europeo y destruyó el sistema existente de cooperación internacional que habían construído laboriosamente los «leaders» de las grandes potencias durante los años 1814 y 1815 en Viena. Pero en la propia Europa central significó mucho más que esto, ya que implicó la separación de la unidad orgánica de una cultura viviente entre nacionalidades e ideologías raciales rivales. Fué en vista de esto por lo que Grillparzer, como representante de la vieja cultura austríaca, pronunció aquella famosa frase: «El sendero de la cultura moderna va desde la humanidad a la bestialidad a través de la nacionalidad.» Y los cien años que han transcurrido desde entonces no han hecho sino reforzar el veredicto.

Por otra parte, esta desintegración nacionalista de la Europa central condujo a una serie de grandes guerras que acabaron por destruir todo el sistema estatal europeo. La multiplicación de nuevos Estados nacionales aumentó la inestabilidad y la inseguridad del nuevo orden, ya que cada uno de ellos tenía que luchar a la vez contra la presión externa de algún gran poder enemigo y la presión interna de sus propias minorías nacionalistas. El viejo orden europeo había descansado en un com-

plejo de tradiciones históricas y de relaciones sociales que hasta cierto punto eran un patrimonio común de los diferentes Estados y estaban firmemente arraigadas en el pasado europeo. El cañamazo de las relaciones diplomáticas entre las capitales europeas era sólo la experiencia formal y especializada de un sistema más amplio de relaciones sociales entre los grupos gobernantes de los diferentes países, que formaban una sociedad internacional y una clase supernacional. Esta sociedad y esta clase europeas que existían en el siglo XIX no dejaban de ser satisfactorias desde muchos puntos de vista. En su mayoría, eran un grupo sobreviviente de los días del Antiguo Régimen, que se había atrincherado detrás de una barrera de privilegios aristocráticos y estaba divorciado de la vida de las gentes ordinarias. Sin embargo, quedaba siempre abierto a los hombres de talento que no eran de origen aristocrático, hombres como el barón Stockmar, sir Robert Morant, el historiador americano J. L. Motley, Henry Reeve y otros, y su desaparición no fué el resultado de su exclusivismo social, sino de su tolerancia y comprensión, que se oponían al creciente exclusivismo de la cultura nacionalista. De este modo no hubo una cultura democrática común europea que reemplazara a la vieja sociedad aristocrática, y la desaparición de los grupos sociales que estaban vinculados con la totalidad europea más bien que con las partículas nacionales, destruyó los órganos naturales de comunicación internacional, produciendo un descenso gradual del alto nivel alcanzado por la cultura europea.

Sin embargo, el triunfo del nacionalismo no fué tan completo como pareciera a primera vista, pues al mismo tiempo que los Estados nacionalistas iban afirmando sucesivamente su independencia política y cultural, su cohesión interna se iba socavando debido a las alteraciones producidas por un gran movimiento económico. A medida que la revolución industrial, partiendo de la Gran Bretaña, pasaba al continente europeo y se derramaba hasta el oriente de Europa, la vida de los obreros y de las clases medias se iba transformando por completo y se alteraban radicalmente sus mutuas relaciones. La lucha de clases, que fué el resultado inevitable del proceso de la urbanización industrial, cortó el avance del nacionalismo y el racismo, creando los nuevos internacionalismos de capital y trabajo.

Esta nueva situación se reflejó en la ideología marxista y en la propaganda que hizo que la lucha de clases fuera la base de la teoría social y la acción política, y que actuara como un fermento revolucionario que tenía que cambiar a Europa de un confín a otro. Aunque el marxismo era puramente occidental en su origen y recibía su inspiración de las realidades del industrialismo inglés, de las teorías de la filosofía alemana y de los ideales de la tradición revolucionaria francesa, su acción se sintió más profundamente en las tierras del este de Europa, que poseían una cultura rural, donde la influencia del industrialismo urbano era más reciente. Fué entre los campesinos desarraigados y entre los judíos medio emancipados que habían perdido sus vínculos vitales

con sus viejas formas de vida en una comunidad rural estable y con una cultura religiosa tradicional, donde el comunismo y el socialismo desarrollaron una nueva fe y una nueva vida. Y ya que estos elementos no habían tenido nunca participación alguna en la cultura humanista ni habían guardado una lealtad consciente a la tradición europea, no tuvieron ninguna dificultad en rechazarlas como si se tratara de una cultura y una tradición propias de una casta dirigente ajena.

En Occidente la situación era completamente distinta. Los dirigentes del movimiento laborista inglés estaban a menudo más vinculados a los ideales humanistas que sus contrincantes capitalistas, y encontraron sus aliados naturales entre los dirigentes de la romántica vuelta a las tradiciones del Cristianismo medieval, tales como Ruskin y William Morris, mientras que en Francia la ideología de Proudhon, el pensador socialista francés más influyente, era la antítesis del marxismo, tanto por su tradicionalismo moral como por su hostilidad al Estado y a toda forma de colectivismo y de sujeción al régimen.

Sin embargo, fué en Occidente, y especialmente en la Gran Bretaña, donde el proceso del industrialismo urbano fué más lejos y desgajó más completamente a la sociedad de sus raíces naturales campesinas. La sociedad urbana cesó de estar por entero vinculada a su comarca y a su región para convertirse en servidora del mercado mundial y en órgano de una economía cosmopolita. Pero mientras este proceso de industrialización urbana produjo un crecimiento ex-

 traordinario de riqueza y población, debilitó al mismo tiempo la vitalidad y la cohesión de la cultura europea. Ello implicaba la vulgarización y el abaratamiento, tanto del hombre como de su trabajo. La nueva cultura mecanizada que el occidente europeo y la Nueva Inglaterra esparcieron por los cinco continentes, fué una cultura barata y antiestética que levantó la antipatía no sólo de las culturas conquistadas, sino también de considerables elementos de la misma Europa.

IV

EL DIAGNOSTICO DE NIETZSCHE

Tampoco estaba confinada esta reacción a las clases explotadas o a las nacionalidades oprimidas, sino que afectaba, asimismo, a las clases privilegiadas y encontraba su expresión más recia entre los orientadores de la cultura del final del siglo XIX, tales como Federico Nietzsche. Fué Nietzsche el primero que percibió claramente el carácter de la enfermedad de la cultura europea en la naturaleza y la historia del nihilismo europeo; y el hecho de que dejara de llevar a cabo su curación y de que sus remedios fueran tan sólo síntomas adelantados de la enfermedad, no es obstáculo para que reconozcamos la verdad y la profundidad de su diagnóstico. Aunque Nietzsche era un alemán de la época de Bismarck y no

estaba inmune de las exageraciones del nacionalismo contemporáneo germánico, se consideraba a sí mismo ante todo y sobre todo como un buen europeo, leal a la gran tradición del humanismo occidental y al origen de todos los altos valores espirituales de la cultura europea. Al propio tiempo reconocía que esta cultura humanista había agotado sus energías y que los valores espirituales que había creado se disolvían en una mezcla de sentimentalismo humanitario e idealismo liberal. Sobre todo, los tipos humanos superiores iban a ser absorbidos y destruídos por el rebaño humano que se acumulaba en las nuevas ciudades y que iba encajándose en la uniformidad en virtud del Estado demócrata y burocrático.

Nietzsche atribuía la principal responsabilidad de este proceso de degeneración a la influencia del Cristianismo y a la doctrina moral cristiana. Aunque reconocía la importancia histórica del Cristianismo como creador de valores espirituales, no supo reconocer que el Cristianismo no era más responsable de la degradación de la ética europea de lo que lo fué el humanismo de la degradación de la cultura europea. Los valores cristianos y los valores humanistas se habían depreciado del mismo modo. Sólo los valores económicos permanecieron en pie, y éstos no poseían poder espiritual alguno ni proporcionaban ningún objetivo cultural común. La ciencia y la técnica habían aumentado en gran manera los conocimientos y el poderío externo del hombre occidental sólo para dejarle espiritualmente desnudo y vacío ante el abismo nihilista.

Desde el punto de vista de Nietzsche esta crisis sólo podía vencerse con el descubrimiento de un nuevo propósito espiritual que creara nuevos valores y proporcionara un nuevo sentido a la vida. Este motivo no podía encontrarse en la misma humanidad. Pues a pesar de su humanismo, Nietzsche se daba cuenta de que el hombre no era un fin sino el camino hacia un fin. Si la antigua fe religiosa había muerto y los antiguos idealismos filosóficos y morales se habían convertido en abstracciones vacías, el hombre sólo podía evadirse de la destrucción espiritual encontrando una nueva meta más allá de la humanidad. En este punto, Nietzsche coincidía con los cristianos a quienes condenaba. Su tesis es esencialmente religiosa, y vió más claramente que muchos de sus contemporáneos cristianos que la crisis de la civilización occidental no era política ni económica, sino esencialmente espiritual: una crisis del alma del hombre occidental. Por otra parte su esfuerzo para proporcionar una solución al problema mediante el evangelio del superhombre y la voluntad de poder es, incluso, más falaz e irreligiosa que ninguna de las soluciones propuestas por los socialistas o los humanitarios seculares, y tuvo una influencia más desastrosa sobre Europa y particularmente sobre el pensamiento alemán de principios del siglo XX. Porque ¿qué es el superhombre sino una sombra tergiversada del ideal humanista arrojado al abismo por el sol poniente de la cultura humanista? ¿Y qué es la voluntad de poder de Nietzsche sino la enfermedad moral dominante de la cultura europea en

su forma exagerada? Sin duda en todo esto había un elemento de quimera y megalomanía que constituía los síntomas que anunciaban su propia enfermedad mental; pero, sobre todo, ello era la consecuencia lógica de su incomprensión del Cristianismo y de la antipatía natural que sentía hacia lo que suponía falsamente que eran valores e ideales cristianos.

V

EUROPA Y EL ESPIRITU DEL CRISTIANISMO

A los ojos de Nietzsche, el Cristianismo no era más que una tendencia patológica hacia el dolor y mero temor a la vida; una moral esclava de la sumisión y del sufrimiento; la venganza de los débiles contra los fuertes y de los enfermos contra los sanos. Sin duda el Cristianismo contemporáneo daba pie a estos errores. Porque el Cristianismo europeo de fines del siglo XIX se encontraba en franca retirada ante el empuje del materialismo y el secularismo. Se sentía extraordinariamente debilitado por varios siglos de luchas sectarias y tendía a derivar hacia un remanso cultural remoto del movimiento vivo de la cultura contemporánea. El notable relato que Eduardo Gosse hizo de su padre, el naturalista victoriano,

 demuestra hasta qué punto este divorcio entre la religión y la cultura superior había fomentado esta forma de evasión religiosa que aislaba al creyente hacia un grupo sectario que absorbía sus energías espirituales (1). Pero esto no era peculiar del Cristianismo, sino que era el síntoma del carácter centrífugo de la cultura del siglo XIX, y los artistas, los hombres de letras y los reformadores sociales y revolucionarios, incluyendo al propio Nietzsche, todos muestran señales de la misma actitud disolvente y tienden a formar pequeños grupos cerrados y círculos dentro de los que viven y trabajan. En realidad, ésta era una forma de evasión; pero de donde se evadían no era de la vida, sino de la presión angustiosa de la cultura dominante secularizada.

Sin embargo, cuando el Cristianismo sectario implicaba, como en el caso de Felipe Gosse, una abdicación de la misión mundial cristiana y una limitación deliberada de su actividad en beneficio de una minoría selecta, encerraba entonces una profunda incomprensión del sentido del propio Cristianismo. El Cristianismo empezó como una religión minoritaria, una minoría tan pequeña y oscura como cualquiera de las sectas del siglo XIX. Pero al mismo tiempo afirmó desde un comienzo su misión universal de transformar al mundo, misión que abarcaba toda la historia de la humanidad. Anunciaba la venida de un nuevo orden

---

(1) Esto no fué sólo característico de Felipe Gosse, pues uno de los científicos más grandes de principios del XIX, Faraday, fué miembro de un grupo similar, los sandemanianos.

en el que la humanidad sería transformada por la infusión de un principio espiritual.

Esta originaria concepción cristiana de un nuevo orden debe distinguirse del «apartamiento del mundo», que es característico de la religión de los siglos XVIII y XIX. Porque fué un proceso cósmico que se realizó progresivamente en la historia y que creó un nuevo mundo porque creó una nueva humanidad. Fué un proceso esencialmente dinámico como vemos claramente en la interpretación agustiniana de la historia como conflicto entre dos deseos antagónicos y dos principios espirituales, incorporados en dos comunidades opuestas y dos órdenes sociales opuestos.

La ética cristiana, pues, es mucho más dinámica de lo que Nietzsche había concebido. Y, en realidad, a pesar del espíritu y del motivo deliberadamente anticristianos de su teoría, existe cierta semejanza (que casi sugiere un elemento de imitación inconsciente) entre su idea del superhombre y la transformación de la cultura, debido al hallazgo de un principio transcendente que crea nuevos valores, y la idea cristiana del nuevo hombre y la transformación del orden universal presente por la infusión de un nuevo principio espiritual que crea un nueva moralidad y una nueva jerarquía de valores espirituales.

Pero, si ésta es la verdadera naturaleza del Cristianismo, queda claro que la pérdida de la fe cristiana y de los valores morales cristianos han tenido un efecto mucho más grave sobre la cultura europea del que Nietzsche creyera. Ya que lo que se ha perdido no es la moralidad ne-

 gativa que controlaba la conducta de las masas, sino la finalidad espiritual trascendente que proporcionaba a la cultura europea su motivo dinámico. No quiero decir, naturalmente, que este motivo espiritual y los valores morales que había creado se hubieran realizado de una manera completa en la cultura europea en las épocas de mayor desarrollo cristiano. Pero esto ocurre con todas las religiones y todas las ideologías. Incluso, en los inferiores existe siempre un cierto conflicto y discrepancia entre el propósito moral y la conducta social, y la distancia es tanto más amplia cuanto más trascendentes son la fe religiosa y el propósito moral. Pero ello no significa que la religión no efecte a la cultura. Al contrario, cuanto más trascendentes sean los propósitos religiosos y los valores morales, tanto más eficaces resultan como vínculo de unión entre las diferentes clases y comunidades. Una ideología secular atrae inevitablemente intereses sociales particulares y sus valores morales tienden a convertirse en valores de una clase o de una nacionalidad. Pero los valores morales de una religión universal superan sus limitaciones sociales, y así el Cristianismo pudo unir al esclavo y al hombre libre, al ciudadano romano y al guerrero bárbaro en la profesión de la misma fe, en la comunión de los mismos sacramentos y en la aceptación de los mismos tipos y valores morales.

Estos fueron los cimientos sobre los que se levantó Europa, y ninguna de las grandes culturas mundiales ha debido más a la fuerza absorbente y cohesiva de creencias religiosas comunes y de comunes propósitos morales. Por consiguiente,

ninguna cultura ha sufrido tanto a consecuencia del proceso de secularización, ya que a medida que éste avanza destruye los elementos espirituales comunes que hicieron a Europa lo que era, para dejar sólo las fuerzas opuestas de clase y nacionalidad y las técnicas sociales y científicas que fueron creación de la última fase de la cultura europea. Pero ninguna cultura puede vivir simplemente de su técnica. Es imposible que Europa sobreviva o justifique su existencia solamente por esta triunfadora forma de vida que se manifiesta en una superior producción de maquinaria, mayores bombas e instrumentos más complicados que ninguna otra parte del mundo, pues todo esto puede realizarse con más ventajas en los Estados Unidos y Rusia, recientes poderes mundiales que poseen condiciones geográficas y sociológicas más favorables para el desarrollo de una cultura de masas más unificada.

Tampoco puede resolverse el problema europeo por medio de un tajante proceso de reorganización económica y política que conduzca a una unidad federal, a unos Estados Unidos de Europa semejantes a los Estados Unidos de América; pues Europa no posee ni el lenguaje común ni la tradición política común que han desempeñado un papel tan esencial en el desarrollo de los Estados Unidos y Rusia. Los prejuicios y las exageraciones del nacionalismo moderno no deben impedir que veamos la importancia vital de la nacionalidad como un elemento esencial de la cultura europea. Europa debe su carácter único al hecho de que es y ha sido siempre una co-

 munidad de naciones, todas ellas intensamente conscientes de su personalidad social y de sus leyes e instituciones políticas distintivas, aunque todas unidas por una tradición espiritual común y unos valores morales comunes y una común cultura intelectual. Incluso hoy día, en el presente estado de desintegración de la cultura europea, estas tradiciones y valores comunes no se han perdido totalmente; se han debilitado y depreciado, pero no han muerto, y es tan sólo mediante su restablecimiento como se puede salvar a Europa. Tampoco puede decirse que todo ello haya perdido su importancia en el nuevo mundo mecanizado. El progreso del tecnicismo científico puede haber hecho posible la creación de máquinas calculadoras y cerebros mecánicos; pero jamás existirá una máquina para la creación de valores morales. La última palabra en los problemas humanos siempre pertenecerá al poder espiritual que trasciende tanto el orden de la naturaleza como el orden de la cultura y proporciona a la vida humana su significación y su finalidad definitivas. Sólo mediante el nuevo descubrimiento de este poder y de la restauración de la relación triple entre los fines espirituales, los valores morales y la acción social, es como Europa podrá superar su crisis cultural presente, debida ante todo a la contradicción entre el desarrollo del poder técnico y la pérdida del propósito espiritual. Esta crisis no se limita solamente a Europa; es una problema general que es común a todo el mundo moderno. Pero fué en Europa donde se manifestó originariamente; es en Europa donde ha adoptado su forma

más aguda; y es Europa la que posee los mayores recursos de sabiduría y experiencia para enfrentarse con ella. Por consiguiente, a pesar de la debilidad material y política de Europa, ella se encuentra todavía en una situación clave para decidir en los destinos del mundo, ya sea a causa de su victoria o de su derrota en el enorme conflicto de nuestra época.

SUMARIO

I.—Pérdida de la hegemonía europea, pág. 7.

II.—Idea de Europa, pág. 11.

III.—Revolución y nacionalismo, pág. 14.

IV.—El diagnóstico de Nietzsche, pág. 26.

V.—Europa y el espíritu del cristianismo, pág. 29.

COLECCION «O. CRECE. O. MUERE»

1.—La unidad del mundo, por *Carl Schmitt.*

2.—Situación actual de la cultura europea, por *Cristopher Dawson.*

3.—Sociología de la crisis, por *Alois Dempf.*

4.—Problemas de la novela contemporánea, por *Mariano Baquero Goyanes.*